A Antropologia e a Crise Taxonômica da Cultura Popular

RITA LAURA SEGATO
Universidade de Brasília

Introdução

Este trabalho[1] tem por objetivo mostrar que 1) os trabalhos dos autores que pensaram a cultura popular e o folclore em particular definiram sua preocupação a partir da existência de um certo tipo de objeto empírico de estudo e, para definir este objeto, concentraram seus esforços mormente na delimitação de tipos ou estratos culturais que pudessem ser reconhecíveis pelo seu padrão formal; e, 2) com a virada paradigmática que as ciências da cultura sofreram nas últimas décadas, a partir dos anos 60, este tipo de preocupação declinou e, com ela, em boa medida, o interesse pelo folclore e a cultura popular enquanto tipos de cultura.

Para desenvolver minha análise, farei referência a fatos e autores amplamente conhecidos de todos os que se ocupam desta área de estudos. Sem deter-me nos detalhes desta história, que podem ser achados em qualquer um dos muitos manuais e artigos sobre folclore e cultura popular, tentarei iluminar um de seus ângulos particulares.

As antiguidades populares: um interesse moderno

Pode-se dizer que, como correlato da era moderna na Europa, aparece um interesse por certas manifestações de cultura que se apresentam como antigas, conservadas, partilhadas quase que automaticamente pela gente comum. Não é por acaso que esta coincidência ocorre: junto com os germes que darão origem à crescente racionalização do governo, da administração, da economia,

1. Trabalho apresentado no Seminário Folclore e Cultura Popular: Várias Faces de um Debate. Rio de Janeiro, agosto de 1988, INF/FUNARTE.

Anuário Antropológico/88
Editora Universidade de Brasília, 1991

e com o surgimento de idéias reitoras como indivíduo e igualdade, que servirão de base à maneira com que o homem moderno se representará a si mesmo e à sociedade de que forma parte, surge a percepção de um mundo de dentro, um "estado latente", como Menendez Pidal o chama (1953 e ver também Segato, 1978). Trata-se de coágulos inrternamente coesos que não se dissolvem no processo voraz de equalização e individualização, que não são triturados pela nova máquina institucional. No seio de sociedades que se representam – no nível de seus códigos legais – como homogêneas, regidas por normas universais e unificadoras, surge simultaneamente a percepção de que fragmentos de um estrato anterior permanecem sem ser dissolvidos neste processo de constituição dos estados-nações que caracterizou a modernidade. É justamente esta percepção – e não a existência ou não de uma diferenciação interna de fato – que tentarei explorar inicialmente, a atitude que dela decorre, assim como a crise desta atitude nos meios intelectuais contemporâneos.

De fato, esta percepção tem na sua raiz uma noção de diferenciação dentro, de heterogeneidade interior que resiste, contraposta ao processo dominante de homogeneização e racionalização das normas que regem o comportamento social. Marcando este contraste, esta relação de oposição entre os costumes populares e os padrões de comportamento institucionalizados, surgiram, a partir do século XVII, várias denominações já significativas: 'superstições', 'antiguidades vulgares', 'antiguidades populares' (para uma resenha deste período ver Ortiz, 1985) até que, finalmente, em 1846, numa carta publicada pela revista *The Atheneum* de Londres, em 22 de agosto, um assinante com o pseudônimo de William John Thoms propôs uma denominação que se tornaria definitiva. O termo proposto é o resultado da união de duas velhas palavras saxônicas: *folk* e *lore*, onde *lore* significa 'saber' e *folk* 'gente', as pessoas comuns.

É interessante analisar esta palavra porque nela já está presente o caráter impreciso que rodeia a percepção inicial da qual falamos. É o *folk* um segmento da sociedade, digamos, um tipo de gente, ou se trata de todo e qualquer setor social tendo como limite um certo tipo de comportamento? No uso habitual deste termo – *folk* –, até hoje, vemos esta ambivalência: *folk* é povo, gente comum, plebe, mas também pode ser um grupo de qualquer extração social quando, devido à ocasião, seu senso de coletividade ou de solidariedade quer ser colocado em relevo, quando sua coesão se torna mais forte. Na carta de Thoms, os próprios assinantes da revista *The Atheneum* são vistos como potenciais portadores desses saberes: "...juntar... os infinitos pequenos fatos... que se encontram espalhados na memória de milhares de leitores...". É possivelmente por esta ambivalência da palavra que, na língua inglesa, o termo *folk* su-

gerido por Thoms, apesar de vinculado ao latim *vulgus,* careça de matiz valorativo que caracteriza seu exato equivalente noutras línguas. De fato, saber vulgar e *folklore* não se diferenciam pelos objetos que designam, mas pela valoração embutida nos termos pela história das suas línguas respectivas e dos povos que as falaram.

Thoms especifica: "antiguidades populares... as maneiras, os costumes, as práticas, as superstições, as baladas, os provérbios, ... dos tempos antigos". O saudosismo permeia as palavras de Thoms:

> não é sem esperança que lhes peço ajuda para cultivar as poucas espigas que existem dispersas no campo... o interesse por elas está agora se perdendo.

É um saudosismo que denota a ruptura das épocas e o progressivo vazio deixado pelo que Weber descreveu como "desencantamento do mundo".

É possível afirmar que, fazendo parte desta percepção mesma do antigo interno, emerge também outra noção, a de um mundo em desaparecimento, a de um mundo fragmentário e vencido em relação a um mundo emergente, progressista e em crescente integração; um mundo marcado pelo futuro em contraste com um mundo marcado pelo passado, onde o futuro se torna o valor dominante e o passado perde terreno na escala axiológica das classes que legislam e pensam a sociedade.

Este marco de separação, de cisão de mundos, já está estabelecido na consciência dos autores do século XVIII e continua até o século XX. E é justamente neste marco de derrota, de mundos que perdem frente a outros que ganham pela sua eficácia racional em todos os campos, que uma plêiade de colecionadores antiquários – como o próprio Thoms, que, na verdade, se chamava Ambrose Merton –, compiladores de lendas e contos – como Perrault e os irmãos Grimm –, compositores românticos e pós-românticos – de Chopin a Béla Bartok – e escritores – como Goethe, Schiller, Herder e Walter Scott, entre tantos outros – trabalharam e refletiram sobre os materiais da cultura popular.

A curiosidade pelo passado no presente chega, para alguns, a tornar-se doentia. A certeza sustentada de que há mundos que coexistem, um deles perdido, em extinção, oculto, mas ainda pulsando, torna-se uma espécie de certeza mística que, curiosamente, vai ser incorporada e terá um papel no espírito científico. O evolucionismo mesmo irá beber nesta fonte, primeiro clássica e depois romântica, nesta febre pelos mundos originários escondidos nalguma dobra do presente (quem se interessar poderá melhor entender esta afirmação ao ler a sátira de Conan Doyle, *O mundo perdido*).

Esse interesse inicial pelas antiguidades populares continuará a se articular progressivamente até meados deste século e vai passar, sofrendo algumas

adaptações, ao continente americano. A noção axial de heterogeneidade interior, de alteridade interna, que constituirá o núcleo impulsionador da busca de antiguidades populares na Europa, redefine-se, mas continua a constituir a base que orienta a indagação nos nossos países e na América em geral. Se na Europa a heterogeneidade interna estava dada, como já disse, pela percepção da presença de fragmentos do passado na atualidade, esta heterogeneidade interna se contrapunha à unidade frente ao exótico, ao outro externo, constituído pelo Oriente, a África e as Américas. As 'antiguidades' européias eram constituídas pelo sincretismo entre a herança latina e as dos povos bárbaros.

Na América, a heterogeneidade se constitui de outra maneira e, aos olhos dos autores, inclui tanto elementos trazidos da Europa quanto outros que se originaram no processo de mestiçagem e constituição da sociedade *criolla*. Foster, no seu livro *Culture and conquest*, elabora um modelo para essa constituição, que denomina "cristalização cultural": para esse autor, verdadeiros cristais consolidaram-se pela mistura nos momentos iniciais do contato, solidificaram-se como estruturas estáveis e atravessaram a história até o presente. Todavia, estas sociedades têm outras fronteiras internas que as sociedades européias não possuem: os índios e, acredito, os nichos mais conservadores da África na América Latina.

Um tripé conceitual e um problema taxonômico

Fazendo uma análise do que foi dito até agora, é possível afirmar que, desde o início, a noção que nos ocupa se assenta num tripé conceitual constituído por três constelações de idéias:

1) a idéia de *folk* ou povo, aparentada com as de comunidade, classes ou camadas populares, digamos, os grupos que usufruem e transmitem o saber arcaico em questão;

2) a idéia de nação, com seu correlato de identidade, contraposta, mas também associada, à de povo: os intelectuais que dirigiram inicialmente sua atenção para estes saberes populares fizeram-no da perspectiva da nação e suas instituições, em nome de uma sociedade global que, no seio de um projeto de sedimentação e auto-representação, tentava esquadrinhar seu interior de modo a identificar alguns possíveis elementos emblemáticos que pudessem ser invocados em estratégias de unidade e integração; e

3) a idéia de tradição, com suas noções correlatas de cultura, costume, conservantismo, passado no presente, transmissão, *longue-durée*, etc.

Tratava-se, em suma, de saberes tradicionais do povo vistos, da perspectiva de uma nação moderna, como fragmentos idiossincráticos de cultura pertencentes a esse povo e que podiam ser resgatados pela nação e racionalizados como demarcação de uma essência, de uma realidade diferenciadora. Em diferentes países e para os diversos autores, estes três elementos desempenharam papéis de pesos diferentes, mas é possível dizer que formam o marco dentro do qual a noção de saber popular, *folklore* ou cultura popular, foi pensada.

A partir desse tripé conceitual, que se formula na Europa e continua na América, aparece a temática que concentra a atenção de todos quantos se interessam pela cultura popular. É possível descrever esta temática como de ordem taxonômica: uma preocupação obsessiva pela delimitação do objeto de estudo, colocando-o numa taxonomia de outras classes de objetos. Da ambigüidade inicial do termo escolhido segue-se uma multiplicação de questões sem respostas:

1) Todo povo é *folk?* Como delimitar o tipo de povo que interessa? Como diferenciar povo de não-povo? Há setores da sociedade que não são povo? O que é, afinal de contas, povo e o que não é?

2) Toda cultura deste povo é relevante para a identidade da nação?

3) Todo saber tradicional é constitutivo destas manifestações ou há saberes tradicionais que não o são? Acaso não é toda cultura tradicional? Não é a noção de transmissão parte de toda noção de cultura? Como se circunscreve esta cultura tradicional e como se diferencia no contexto das culturas em geral? Quais são os limites da tradição? Quer dizer: é tradicional tudo o que tem continuidade ou há algum tipo de permanência ou continuidade que não o é?

Se estes saberes populares tradicionais representavam um tipo específico de cultura dentro do conjunto de culturas que conviviam no interior das fronteiras da nação, isto pressupunha a elaboração prévia de uma tipologia de culturas que, por sua vez, se assentasse em critérios formais, caracterizadores. Desde o século XVII ninguém duvidava da existência de um objeto de interesse porque, como já disse, desde então existiu sempre a percepção do antigo resistindo às pressões de mudança impostas pela mentalidade moderna.

Esta problemática, surgida na Europa, tornou-se o tema de um debate bizantino que consumiu folcloristas e pensadores sociais de nossos países em geral. Para assentar as bases de uma disciplina que abordasse o fundamento telúrico e diferenciado da nação, parecia necessário delimitar o objeto. Esse objeto era concebido como um tipo de cultura, sendo cultura entendida como um conjunto de comportamentos (verbais, musicais, rituais, laborais, etc., etc.)

perceptíveis e documentáveis. A concepção era claramente fenomênica e o que se desejava registrar era um tipo particular de fenômenos. Tratava-se somente de especificar o tipo de fenômenos buscados e a disciplina estaria estabelecida.

Como mostrarei com exemplos, esta foi a preocupação na América Latina até que, de acordo com o que pretendo sustentar, juntamente com o surgimento e progressiva prevalência de outra idéia de cultura, aquele debate perdeu vigência. De fato, o marco conceitual elaborado pela antropologia para trabalhar os seus dois grandes temas – a cultura e a sociedade – sofreu uma virada de paradigma que tornou praticamente improcedentes as perguntas que os folcloristas se colocavam e esvaziou a cena dos estudos das 'antiguidades populares', enquanto tais. Retomarei este ponto mais adiante.

A preocupação taxonômica dos estudiosos do folclore na América Latina

Na América Latina, esta preocupação taxonômica aparece com nitidez na maneira como trabalharam os estudiosos da cultura tradicional. Enumerarei alguns exemplos que ilustram esta afirmação (ver também Segato, 1977, 1979).

De fato, os autores retornam constantemente à delimitação do campo e a critérios formais para identificar o tipo de cultura que seja folclore e o tipo de sociedade que lhe serve de base. Arthur Ramos, por exemplo, considera folclore aquela parte da cultura espiritual de um povo formada pelo "*corpus* de tradições ou de filosofia costumeira" e só inclui a cultura material quando associada a este *corpus* (citado por Almeida, 1975:115). Já o I Congresso Brasileiro de Folclore, reunido no Rio de Janeiro em 1951, redigiu uma "Carta do Folclore Brasileiro" onde

> ...reconhece o estudo do Folclore como integrante das Ciências Antropológicas e Culturais, condena o preconceito de só considerar folclórico o fato espiritual e aconselha o estudo da vida popular em toda a sua plenitude, quer no aspecto material, quer no aspecto espiritual.

Os critérios mínimos fixados pela Carta para a identificação de um fato folclórico são: aceitação coletiva, seja este fato anônimo ou não, e essencialmente popular. Nesta posição, o 'fundamento tradicional', tal como é chamado no texto, não é colocado em relevo.

Variações desta postura há muitas, tendo como característica comum a delimitação do objeto a partir de uma série de traços, sem fazer restrição alguma em relação aos grupos sociais entre os quais estes fenômenos florescem. Traços como "coletivo, tradicional, popular, espontâneo, anônimo, regional, funcional, oral" (Cortazar, 1959) combinam-se mais ou menos aleatoriamente de

acordo com o gosto dos autores. Contudo, diferentemente da Carta já citada, coincidem, geralmente, no caráter tradicional como um traço *sine qua non*. Efraín Morote Best (1950) no Peru, Carlos Vega (1960) na Argentina e Isabel Aretz (1972) na Venezuela manifestaram-se desta maneira.

Frente a eles, outros ainda mantêm que o tipo de sociedade é um fator que, juntamente com os traços, determina a possibilidade de um comportamento ser ou não folclórico; mas aí, novas subdivisões aparecem, tais como as oposições urbano/rural, elite erudita/camadas iletradas, classes hegemônicas/classes subalternas, etc. Para alguns, a contraposição urbano/rural é o divisor de águas, restringindo o folclore ao âmbito das "culturas camponesas", como Augusto Raúl Cortazar (1949, 1959, 1975), Bruno Jacovella (1960) na Argentina.

No entanto, para outros, como Isabel Aretz (1972) na Venezuela, Renato Almeida (1975) no Brasil, Lucio Mendieta y Nuñez (s.d.) no México e Manuel Dannemann (1975) no Chile, o folclore pode ser urbano também, desde que seja tradicional e aceito coletivamente. Já para Carlos Vega (1960) e José Imbelloni (1943) na Argentina, Edison Carneiro (1957) no Brasil e Paulo de Carvalho Neto (1973), que trabalhou no Equador e outros países da América Latina, pode ser urbano, mas deve dar-se no seio das camadas populares que, no caso deste último, são definidas em termos econômicos como classes sociais. Para outros autores, como Olga Fernández Latour de Botas (1969) na Argentina, este tipo de cultura é rural, mas exclusivamente próprio das camadas populares. É o povo, para estes autores, quem define o caráter folclórico de um fenômeno. No entanto, para outros ainda, como o já citado Carlos Vega, é a continuidade do folclórico que define a existência de um povo e aqui se entra, inevitavelmente, na problemática inesgotável do que é e não é povo no conjunto dos setores que compõem uma sociedade. Essas divergências constituem só uma amostra e poder-se-ia continuar com os exemplos até encher um volume de muitas páginas.

Outro aspecto ainda, que poderia ser descrito genericamente como o aspecto da heterogeneidade cultural própria dos contextos onde o folclore pode ser identificado, faz-se presente nas definições; mas no momento de colocar nomes e precisar categorias, os autores voltam a dividir-se. Para uns, trata-se de biculturalidade: onde há folclore há biculturalidade, há fusão de tradições, mestiçagem, sendo o folclore constituído por fragmentos antigos das tradições que entraram em contato. Para outros, tal heterogeneidade deriva das relações simbióticas entre cidade e campo, onde ambos os pólos se interpenetram; ou da diferenciação e coexistência entre um saber oficial, uma grande tradição ou tradição dominante, por um lado, e um saber popular, uma pequena tradição ou

tradição espontânea, por outro. Exploram este ponto de vista Cortazar na Argentina, Moedano Navarro e Martínez Rios (1963) no México e Câmara Cascudo (1975) no Brasil. Finalmente, eu mesma já sustentei (Segato, 1978) que a heterogeneidade cultural que se encontra na base do que percebemos e denominamos como folclore ou cultura tradicional está associada à heterogeneidade nas relações sociais que deriva da combinação e da coexistência, na América Latina, de restos de modos de produção anteriores articulados dentro do conjunto do sistema capitalista dominante.

O quadro se complica se mencionamos a controvérsia taxonômica em torno dos outros tipos de cultura que coexistem com o folclore, tornando suas fronteiras ainda mais difusas. Em primeiro lugar, as que foram chamadas culturas etnológicas nos países da América Hispânica, e que colocaram para alguns a seguinte pergunta: há algum tipo de tradição que poderia ser identificada como folclórica entre os índios? Novamente surge a falta de acordo. Para a maior parte dos autores citados, a resposta é negativa, os etnólogos devem ocupar-se dos índios e suas culturas e os folcloristas daquelas tradições que, embora diferenciadas, transcorrem em estreita convivência com as instituições nacionais. Contudo, autores como Câmara Cascudo, Moedano Navarro e Martínez Ríos sustentam que se pode falar em folclore sempre que existam desníveis culturais, ou seja, algum tipo de diferenciação ou estratificação de tradições, ainda que seja dentro de uma sociedade indígena.

Finalmente, cultura popular, cultura de massas, cultura nacional e cultura acadêmica formam uma constelação de conceitos correlatos que, na obra dos autores, voltam a ser convertidos em tipos de cultura. Assim, para alguns, o folclore e a cultura popular são uma e a mesma coisa: Edison Carneiro no Brasil, Federico Schwab (1946) no Peru e Néstor Garcia Canclini (1987) no México pensam desta maneira. Alguns enfatizam a oposição entre cultura popular – folclore – por um lado, e cultura de massas, por outro, e entre cultura popular e cultura acadêmica, como Carlos Estevam (1963) no Brasil. Para outros, cultura popular e cultura de massas são a mesma coisa, em oposição ao folclore, como Isabel Aretz na Venezuela ou Cortazar na Argentina. Para alguns, folclore se opõe à cultura nacional, assim como o tradicional/popular se opõe ao oficial/institucionalizado – é o caso de Cortazar na Argentina. E, ainda, para autores como Mário Margulis (s.d.) na Argentina, cultura popular é um conjunto onde também encontra seu lugar o folclore e, como tal, este conjunto é contraposto à cultura de massas e só ele pode aspirar legitimamente a converter-se em cultura nacional.

Os exemplos acima mencionados são só alguns dos que dão a medida de como a questão das antiguidades populares foi, com o tempo, se transformando num problema de nomenclaturas. Como afirmei no início, há, na base da noção de cultura popular, um tripé de noções difusas – povo, tradição e nação – mas, ao torná-las categorias analíticas, esbarra-se em obstáculos intransponíveis.

A virada paradigmática na idéia de cultura e suas conseqüências

Esta longa e inesgotável discussão taxonômica começa a perder fôlego a partir dos anos 60 e proponho explorar brevemente este processo. É possível identificar vários fatores inter-relacionados que fazem parte dele: o fator institucional, com a especialização do trabalho intelectual e a criação, mais especialmente no Brasil, dos cursos de pós-graduação; o fator político-acadêmico que organiza a relação entre o mundo acadêmico dos países centrais e os dos nossos países, dando hegemonia às teorias de ponta que se produzem nos primeiros. Mas existe um aspecto que perpassa todos estes e que poderia ser denominado de virada paradigmática das ciências da cultura e a substituição do marco conceitual com que estas trabalhavam.

Embora eu tenha afirmado que é nos anos 60 que a nova maneira de pensar a cultura e, portanto, a sociedade, se estabelece, creio que não é arriscar demais sugerir que é possível identificar nos trabalhos de Max Weber os primeiros sinais premonitórios desta crise que acabará por distanciar os trabalhos dos folcloristas do fazer das ciências sociais em geral e da antropologia em particular. Como é conhecido, Weber (1973) distingue quatro tipos de ação social, privilegiando o aspecto racional da ação para que esta possa constituir-se em objeto a ser pensado pelas ciências sociais. O que torna racional uma ação é sua relação, caracterizada pela intenção do ator que a produz, de meio para um fim, sua capacidade de dirigir-se a um objetivo de maneira eficaz. Contudo, há, para Weber, ações que não são por si mesmas racionais e, entre estas, ele considera a ação tradicional, levada a cabo sob a influência do costume e do hábito.

Para Weber, os costumes descansam no enraizamento duradouro, são padrões automáticos de comportamento que só se tornam relevantes para a sociologia se racionalizados para um fim. Trata-se simplesmente de atos em estado puro, automáticos e, o que é mais importante ainda, não é da forma dos comportamentos que deriva o interesse sociológico, mas de algo que se encontra fora deles mesmos, no sistema de idéias, valores e intenções que lhes dão sentido e pelo qual eles podem ser explicados.

Com Weber, a dimensão ideacional, o sistema de valores, torna-se proeminente sobre a dimensão formal na caracterização da ação social. Há uma virada do nível fenomênico para o nível fenomenológico na constituição dos objetos da cultura e da sociedade enquanto objetos abordáveis pelas ciências sociais e, nesta virada, a ação tradicional não mais interessa por ser tradicional, mas apenas na medida em que é capaz de entrar numa relação racional com objetivos igualmente racionais. O autor é claro: "...nada há nas coisas mesmas que indique que parte delas deve ser considerada..." (1973:67). É dizer, dois comportamentos podem ser formalmente iguais, revestir-se das mesmas características, mas se um deles é só automaticamente tradicional, ele não é significativo para as ciências da sociedade e da cultura; o que permite a sua construção enquanto objeto de estudo é a intenção, entendida a partir do sistema de valores com que o ator opera.

Em artigo recente, um antropólogo americano comenta esta mudança à qual venho me referindo:

> Entre 1955 e 1960, as ciências humanas mudaram radicalmente... No final dos anos 50... (o velho) paradigma foi confrontado simultaneamente em várias disciplinas... E em antropologia, Geertz, Goodenough, Hall, Schneider, Wallace e outros argumentaram que a cultura não consiste em comportamentos, nem mesmo em padrões de comportamento, mas em informação compartilhada ou conhecimento codificado em sistemas de símbolos... Para muitos antropólogos, a ênfase do paradigma cognitivo nas representações internas se mostrava mais adequada a suas intuições sobre a natureza da cultura... A concepção da cultura como conhecimento de símbolo em lugar de hábito e comportamento foi rapidamente assimilada na antropologia e nas ciências humanas em geral. A cultura passou a ser entendida como um sistema de memória (no sentido da informática) com funções similares àquelas do DNA celular... (D'Andrade, 1986:88-89).

Com a hegemonia do paradigma cognitivo e ideacional, o nível não-visível, não-fenomênico da ação, tornou-se central nas análises de antropólogos, lingüistas, psicólogos, etc. As definições de cultura e a constelação de noções análogas também se modificaram.

Uma primeira conseqüência foi a mudança de um tipo de análise diretamente relacionado com o nosso tema: as análises tipológicas. As tipologias elaboradas pelo observador ficaram obsoletas e este trabalho foi substituído pela exegese das tipologias negativas. Os critérios de forma que definiam categorias para os autores perderam peso relativo, transformando-se em referências comparativas, referências para a tradução intercultural. Tratava-se agora de iluminar como os nativos delimitavam suas próprias categorias, de ter acesso a seus próprios critérios de forma.

Com isto, conceitos como o de 'étnico' e o de 'nativo', palavras-chave nas falas dos antropólogos, acabaram também sendo reformulados. Finalmente, a própria noção de povo perdeu, de certa maneira, seu sentido original e sua relevância. De fato, desde que havia por trás dos comportamentos um núcleo ideacional que era privilegiado para a descrição e a análise destes comportamentos (vejam a revolução que causaram os termos *etic* e *emic* cunhados primeiramente por Pike para a lingüística) e, justamente porque imediatamente se compreendeu que isto operava da mesma maneira tanto entre os tecnologicamente primitivos habitantes da Nova Guiné como entre os estudantes da École des Hautes Études, todo membro de toda e qualquer sociedade foi transformado em nativo e todo grupo humano em grupo étnico. Isto, que hoje nos parece tão óbvio, não o era da mesma forma há vinte anos. Deixaram de ser, então, menos étnicos os ingleses que os javaneses, os citadinos de Paris que os habitantes do Xingu. A cultura passou a ser entendida como funcionando da mesma maneira para todos.

Esta nova ótica diluiu a preocupação pela elaboração de tipologias de culturas e sociedades ou grupos sociais. Todo núcleo ideacional era igualmente tradicional – no sentido de transmitido e relativamente estável – e, ao mesmo tempo, dinâmico – em constante estado de transformação, de adaptação.

Finalmente, como falei, a própria noção de povo, invocada sempre no contexto da ação política, perdeu terreno nas análises disciplinares: o povo não é mais étnico do que as elites, não há maneira de diferenciar povo de não-povo com base nas características culturais, a forma dos produtos culturais pouco importa e a articulação que vincula a visão de mundo com estes produtos culturais, enquanto sistemas simbólicos, é a mesma para qualquer grupo ou estrato.

Em oposição a esta abordagem contemporânea da cultura, o interesse pelo folclore e pela cultura popular, durante um longo período, definiu-se por um tipo de objeto empírico e, mais especificamente, por algum aspecto presente no padrão formal – de difícil definição, como já disse – desse objeto empírico. Pode-se dizer, sem temor de errar, que o caráter antigo que certas formas de cultura transpiram tem tido um papel fundamental: o que é a pátina para os arqueólogos, no sentido de indicar que se encontram frente a um objeto de interesse arqueológico em razão da sua idade, era a forma arcaica para os folcloristas. Tratava-se de objetos recobertos por um 'halo', emissores de um ar de antiguidade, e o povo, então, era visto como um produtor de cultura mais lento que as elites, caracterizado por uma inércia maior. A questão do folclore e da cultura popular tinha a ver com a problemática da forma, da permanência e da continuidade ao longo do tempo.

Após a virada paradigmática na construção da cultura como objeto do estudo disciplinar da antropologia, constatamos que, embora os antropólogos pareçam voltar às vezes a certos temas que eram próprios do folclore, não o fazem do mesmo ângulo. De fato, quando alguns antropólogos passaram a pesquisar temas como peregrinações, irmandades, repertórios de cantoria ou danças e festas tradicionais, a abordagem passou a ter uma forte intermediação teórica diferente da do folclorista. O objeto constituído pela teoria não é mais o aspecto do tempo longo, a permanência da forma, a rusticidade do estilo, mas o objeto do sentido, da articulação entre forma e cognição, entre estrutura aparente e estrutura profunda. Com isto, acredito, os ganhos foram grandes, particularmente, pelo maior alcance interpretativo que a teoria permitiu. Porém, parece-me também que houve perdas, sobretudo porque se perdeu de vista a perspectiva da forma.

Considerações finais

Resta agora tentar fazer algumas recomendações. Só enunciarei de maneira breve, e sem deixar de reconhecer seu caráter polêmico e tentativo, a minha proposta programática:

1) Resgatar a noção de forma e pensá-la num patamar mais sofisticado, voltando a refletir sobre o nível fenomênico da cultura.

2) Retomar a materialidade da experiência humana e dar-lhe seu lugar nas análises culturais.

3) Voltar à figura do envolvimento, caracterizada pela curiosidade quase mística dos pensadores iniciais.

4) Tudo isto, claro, acompanhado pela consciência hermenêutica de que a relação sujeito–objeto não o é, mas que, quem observa e analisa, constantemente, constrói o mundo que habita e define seu lugar nele.

Deixo a tarefa de desenvolver as idéias que aqui lanço para outra oportunidade.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Renato. 1974. *A Inteligência do Folclore.* Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana/MEC.

__________. 1975. "Conceituação Brasileira do Folclore". In *Teorías del Folklore en Amé-Latina.* Caracas: Biblioteca INIDEF 1/CONAC. pp. 95-111.

ARETZ, Isabel. 1972. *Manual del Folklore Venezolano.* Caracas: Monte Ávila Editores.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. 1975. "Da Cultura Popular". In *Teorías del Folklore en América Latina*, pp. 95-111. Caracas: Biblioteca INIDEF 1/CONAC.

CARNEIRO, Edison. 1957. *A Sabedoria Popular.* Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

CARVALHO NETO, Paulo de. 1973. El Folklore de las Luchas Sociales. México: Siglo Veintiuno.

CORTAZAR, Augusto Raúl. 1949. *El Carnaval en el Folklore Calchaquí: Con una Breve Exposición sobre la Teoría y la Prática del Método Folklórico Integral.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

————. 1959. *Esquema del Folklore. Conceptos y Métodos.* Buenos Aires: Editorial Columba.

————. 1975. Los Fenómenos Folklóricos y su Contexto Humano y Cultural. Concepción Funcional y Dinámica. In *Teorías del Folklore en América Latina.* Caracas: Biblioteca INIDEF 1/CONAC. pp. 45-87.

D'ANDRADE, Roy G. 1986. "Cultural Meaning Systems". In *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* (R. A. Schweder e R. A. Le Vine, orgs.). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 88-123.

DANNEMANN, Manuel. 1975. "Teoría Folklórica. Planteamientos Críticos y Proposiciones Básicas". In *Teorías del Folklore en América Latina.* Caracas: Biblioteca INIDEF 1/CONAC. pp. 11-45.

ESTEVAM, Carlos. 1963. *A Questão da Cultura Popular.* Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.

FERNANDEZ LATOUR DE BOTAS, Olga. 1969. *Folklore y Poesía Argentina.* Buenos Aires: Guadalupe.

FOSTER, George. 1960. *Culture and Conguest. América's Spanish Heritage.* Chicago: Quadrangle Books.

GARCIA CANCLINI, Néstor. 1987. "La Carta del Folklore Americano y la Política Cultural en los 80". Texto apresentado na IIª Reunião Técnica sobre Cultura Popular Tradicional, organizado pelo Centro para las Culturas Populares y Tradicionales de Venezuela e o Centro Interamericano de Etnomusicologia y Folklore (OEA). Caracas, 20 a 24 de julho.

IMBELLONI, José. 1943. *Concepto y Praxis del Folklore como Ciencia.* Buenos Aires: Editorial Humanior.

JACOVELLA, Bruno. 1960. "Los Conceptos Fundamentales Clásicos del Folklore. Análises y Críticas". Trabalho apresentado no Congresso Internacional de Folklore. Buenos Aires, 5 a 10 de dezembro.

MARGULIS, Mario, s.d. *La Cultura Popular.* Buenos Aires: Cuadernos de Antropologia Social.

MENDIETA Y NÚÑEZ, Lucio, s.d. *Valor Sociológico del Folklore y Otros Ensayos.* México: Universidad Nacional.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. 1953. *Romancero Hispánico. Teoría e Historia.* Madrid: Espasa-Calpe.

MOEDANO NAVARRO, Gabriel e Jorge MARTÍNEZ RÍOS. 1963. Folk y Lore en la Realidad Sociocultural de México. *Revista Mexicana de Sociología 25* (1).

MOROTE BEST, Efraín. 1950. *Elementos de Folklore (Definición, Contenidos, Procedimento).* Cuzco, Peru.

ORTIZ, Renato. 1985. *Cultura Popular: Românticos e Folcloristas.* Textos 3, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP.

SCHWAB, Federico. 1946. "El Folklore como Ciencia". In *Diez Charlas sobre Folklore*. Lima: Ministério de Educação Pública.

SEGATO, Rita Laura. 1978. *Social Conservatism and Cultural Conservatism. An Analysis of Traditionalism and Heterogeneity in Latin American Nations*. Tese de Mestrado. Belfast: The Queen's University of Belfast.

____________. 1977-78. Breve Panorama de las Teorías del Folklore en América Latina (Primeira Parte). *Revista INIDEF*, Nº 3. Caracas: Consejo Nacional de la Cultura.

____________. 1979-80. Breve Panorama de las Teorías del Folklore en América Latina (Segunda Parte). *Revista INIDEF*, Nº 4. Caracas: Consejo Nacional de la Cultura.

VEGA, Carlos. 1960. *La Ciencia del Folklore*. Buenos Aires: Editorial Nova.

WEBER, Max. 1973. "La 'Objetividad' Cognoscitiva de la Ciencia Social y de la Política Social". In *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Buenos Aires: Amorrurtu Editores. pp. 39-103.